

# ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

*Михайло Мінаков*

*МІНАКОВ Михайло Анатолійович — аспірант кафедри філософії Національного університету "Києво-Могилянська Академія". Царина наукових інтересів — німецька класична філософія, філософія культури, теорія свідомості.*

## КОНЦЕПЦІЯ МАГІЧНОГО РЕАЛІЗМУ ФРІДРІХА ШЛЕГЕЛЯ

Нещодавно світ відзначав двохсотрічний ювілей заснування Йєнського гуртка (1798). То був перший осередок романтизму, який дав сильний поштовх розвитку європейського мистецтва XIX сторіччя. Романтизм, звісно, не був суто мистецьким напрямком. Це — явище європейської культури, яке свідчило про рівень її зрілості. Відштовхуючися від античної та середньовічної спадщини, він створив ситуацію культурної альтернативності, пропонуючи вибір між пануванням глузду та новою міфологією. Романтизм породив свої філософські системи (Ф.Шеллінг, Ф.Шлегель, Новаліс, Ф.Шлейєрмахер), свою поезію, літературу, філологічні студії (А.В.Шлегель, В.Гумбольдт), історичні та соціально-політичні вчення (Ф.Бадер) і навіть природничо-наукові теорії (Р.Гюьден, В.Ф.Ріттер). Кілька генерацій європейців виросло під значним впливом романтиків.

© М. Мінаков, 1999

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

Біля самих витоків романтизму стояв Фрідріх Шлегель — патріарх нової релігії, нового світобачення, який визначав цей напрямок як тенденцію або потяг до хаосу, до всього, що залишилося по той бік людського.

Упередженість щодо романтизму бере початок ще від ставлення до нього сучасників. Ф.Шіллер сприймав багатьох романтиків як своїх власних ворогів, Гете вважав усе романтичне хворим, збоченьським, протиставляючи йому класицизм як щось безперечно здорове. О.Ф.Лосев пояснював цю позицію так: "Романтизм на відміну від класицизму є безмежним потягом до становлення ідеї, яка тяжіла до невідомої далечини й шукала порятунку в незнаному та невизначеному, натомість класицистична ідея є кругообігом смислу в собі... блаженним та безперервним самопануванням вічності в собі"<sup>1</sup>. Романтиків уявляли передусім як руйнівників усталених форм і смаків, а їхнє конструктивне начало залишалося поза увагою.

Затятим критиком романтизму був Гегель. Розробка категорії діалектичної негації, або інакше "зняття", завершилася випробуванням її у критиці німецьких романтиків. Звертаючися до аналізу романтичної свідомості, Гегель називає її "нешасною" та "розірваною". Для нього романтики — скептики, свідомість їхня роздвоєна між самототожністю та самосуперечністю. Вони свідомі цього і потерпають через свою роздвоєність<sup>2</sup>.

Г.Гейне, митець, який сам пройшов через романтичний етап творчості, писав, що романтизм — це "реакційна ідеологія відходу від реального життя"<sup>3</sup>. В цьому зауваженні Г.Гейне артикульовано мало не головну тему романтичної філософії — проблему реальності та життя. Така оцінка впливає з його незгоди з романтиками. Але в історії філософії це визначення відіграло фатальну роль: відтоді, не марнуючи часу на поглиблене вивчення його, романтизм почали ототожнювати з реакцією.

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С.10.

<sup>2</sup> Див.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14-ти т. — М., 1932. — Т.10. — С.141 — 160.

<sup>3</sup> Heine H. Gesam. Werke. — Leipzig, 1978. — Bd 3. — S.45.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

Зрештою, доробок романтичного напрямку став об'єктом досліджень істориків філософії та літератури доволі пізно, у другій половині XIX сторіччя. Таке запізніле сприйняття пояснює те, що, скажімо, ранніх романтиків зазвичай вважали монолітною школою. Найвідомішими філософами серед них були Фрідріх Вільгельм Йозеф фон Шеллінг та Новаліс (Фрідріх фон Герденберг). Мабуть, через це романтиків усіх поспіль стали називати ідеалістами. Ця теза притаманна всій критичній літературі, починаючи з книг Р.Гайма аж до досліджень О.Ф.Лосєва та Ф.Бові.

Лише у В.Жирмунського з'являється сумнів стосовно того, що романтизм повністю й беззастережно належить до ідеалізму. В.Жирмунський аналізує зв'язки романтичної філософії з європейським містицизмом, як середньовічним, так і пізнішим (йдеться про вчення гернгутерів, пієтистів, масонів тощо). Дослідник доходить висновку, що для романтиків характерний ірраціоналістичний реалізм, опертя на таку форму чуттєвості, що звернена на нову або призабуту ідеаційну, надчуттєву реальність<sup>1</sup>. Звідси й цікавість до середньовіччя, до містики.

Проте й позиція В.Жирмунського має свої вади. Він теж вважав романтизм чимось монолітним. Утім, романтична школа об'єднувала кілька суперечливих течій. Серед них: трансцендентальний ідеалізм Шеллінга, що, власне кажучи, виходив за межі романтизму, магічний ідеалізм Новаліса і, зрештою, магічний реалізм Ф.Шлегеля.

Перші дві течії добре проаналізовані в історико-філософській літературі. Але праця з філософського доробку Фрідріха Шлегеля бракує. Це пояснюється кількома причинами. Більша частина його творів присвячена літературі та філології. Наприкінці життя він видав у Відні свої твори у десяти томах (1822 — 1825). Там містилися статті літературознавчого спрямування, які відповідно вплинули на пізній романтизм. Філософські ж твори було видано невеликим накладом лише 1848 року, чверть сторіччя по смерті автора. Дослідники та критики зверталися переважно до при-

<sup>1</sup>

Див.: *Жирмунский В.* Немецкий романтизм и современная мистика. — СПб., 1914.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

життєвого видання. Доки було оприлюднено філософські праці, щодо Ф.Шлегеля утвердилася думка як про "класика" романтизму, талановитого письменника і поверхового історика. Філософські твори були зовсім незнані або геть забуті. Про це свідчить хоча б той факт, що у своїй "Історії філософії" Гегель відводить Ф.Шлегелю лише півсторінки, присвятивши їх не головним темам Шлегелевої філософії, а іронії. Фейербах же взагалі не задує про Ф.Шлегеля.

Віденське видання привернуло увагу академічних кіл у 80-х роках ХІХ сторіччя. У 1882 році Якоб Мінор зібрав ранні твори Фрідріха Шлегеля (періоду Йєнського гуртка) і видав їх в автентичному вигляді<sup>1</sup>. Це видання зацікавило науковців і досі є найчастіше цитованим.

Наприкінці ХІХ сторіччя та на початку ХХ з'являється велика кількість досліджень загалом романтизму і зокрема творів Ф.Шлегеля, хоча головний наголос припадає на літературознавчі студії. Найґрунтовнішими були праці Р.Гайма, О.Вальцеля, К.Ендерса, Г.Брандеса, М.Райзера. Особливу увагу романтикам приділяють, звичайно, професори Йєнського університету. Серед йєнців відзначився Е.Кірхен. Більша частина його книги "Філософія романтизму" (1907) присвячена саме філософським поглядам Ф.Шлегеля. Власне, це була перша спроба викласти його філософію. Кірхен мав намір подати онтологію, гносеологію та естетику Ф.Шлегеля, та, на жаль, не встиг довершити роботу, і книга була видана посмертно. Мабуть, тому в ній можна знайти неточності й суперечності.

Шлегелеву філософію релігії та мистецтва глибоко проаналізував Е.Главе<sup>2</sup>. Але висновки його не завжди виправдані, позаяк автор користувався обмеженими матеріалами.

Російські філософи теж звертаються до спадщини Ф.Шлегеля. Відзначимо дуже цікаву статтю Ф.Степуна "Трагедія творчості", де він звинувачує Ф.Шлегеля-філософа у безсистемності, вказуючи разом з тим і причини його принципового асистематизму.

<sup>1</sup> Див.: *Schlegel F. Seine prosaischen Jugendschriften. 1794 — 1802 / Hrsg. von J.Minor. - Wien, 1882. - Bd 1, 2.*

<sup>2</sup> Див.: *Glawe E. Die Religion F.Schlegels. — Berlin, 1906.*

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

У ранніх творах Ф.Шлегель сам наполягав на асистемності. Але вже наприкінці йєнського періоду він намагається цілком системно викласти свої погляди. Ці намагання саме й помітив В.Жирмунський. Але після публікації Й.Кернером у 1935 році лекцій Ф.Шлегеля, читаних у Йєнському університеті (27 жовтня 1800 — 24 березня 1801 року), всі суперечки з приводу його системи втрачають будь-який сенс. Ці лекції об'єднано під назвою "Трансцендентальна філософія". Назва доволі "модна" на той час, але ідеї, викладені тут, стоять осторонь моди. В цьому невеличкому тексті Ф.Шлегель намагається викласти свою філософію як систему, логічно й послідовно. Цей текст докорінно змінює узвичаєні погляди на філософію романтизму загалом і на доробок Ф.Шлегеля зокрема.

Впродовж останніх півсторіччя дослідники неодноразово зверталися до "Трансцендентальної філософії" — Е.Белер та Г.Айхнер (Німеччина), Ж.-Ж.Аншет (Франція), Е.Клін (Польща). Поряд з принциповими оцінками того місця, яке посідає ця праця у творчості Ф.Шлегеля, дослідники відзначають перегук шлегелівських думок з філософською спадщиною різних часів — з ідеями піфагорійців, неоплатоніків, Алана Лільського, Миколи Кузанця, Майстера Екхарта, Якоба Бьоме, Бенедикта Спінози, Іммануїла Канта, Йогана Фіхте. Зокрема, філософію Ф.Шлегеля розглядають у контексті розвитку німецької класичної філософії. Проте що більше уваги приділяють місцю цієї праці в історії філософії, то менше зважають власне на викладені в ній ідеї. На нашу ж думку, передусім належить зазначити, що Ф.Шлегель, відштовхуючися від переосмислення концепцій Спінози та Канта, зводить на цій підставі будівлю власної не ідеалістичної, а саме реалістичної філософії, тобто магічного реалізму.

Вихідним для Ф.Шлегеля є поняття "індивід". Ф.Шлегель довго "народжував" ідею індивіда. Для цього йому довелося позбутися упередженостей, ґрунтованих на загальноприйнятих концепціях, які панували у німецькій філософській думці 90-х років XVIII сторіччя. Насамперед — це концепція людини як розумної істоти, прибічником якої був І.Кант. У вступі до "Логіки" Кант називає антропологію головною філософською

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

наукою, яка охоплює і метафізику, і мораль, і релігію<sup>1</sup>. Але зрештою всю антропологію він зводить до загальних зауважень про підхід до людини. М.Бубер пише з цього приводу: "Питання, що таке людина, тут загалом не поставлено, так само як не заторкнуто прихованих за ним проблем і серед них — її особливого місця у світі, її становища перед лицем Долі, її ставлення до світу речей... її екзистенції як істоти, яка знає про те, що їй доведеться вмирати, її самопочуття в усіх пересічних та непересічних зіткненнях з таємницею, якою пройняте все людське життя"<sup>2</sup>. Кант за розумом не розгледів людини. Власне кажучи, розум і людина для нього — одне й те саме. (Звичайно, "розум" у кантівському розумінні.) Критика чистого розуму раз і назавжди встановила неможливість для філософської свідомості мислити розум так, як він являє себе людині — даним і відображеним у свідомості. Розуму притаманна система; він може бути поданий схематично. Тому й людина для Канта є істотою, яку можна схопити схематично як співвідношення чуттєвості та розуму. Людина своїм розумом породжувала буття, яке збігається з цариною свідомості. Для таємниці не залишалося місця. Людське *Я* являло себе у пізнанні, точніше в його результаті, як єдність апперцепції.

Представником іншого впливового напрямку у поглядах на людину був Й.Фіхте. В його філософії людина зникає в абсолютному суб'єкті. Це абсолютне *Я* є тим єдиним первнем, що його "не знаходив" І.Кант. Тобто Фіхте знайшов первень, але загубив людину. Абсолютизація перетворила *Я* на щось надійди - відуальне, абстрактне, неконкретне; #було ототожнено з буттям як самопокладанням всезагального первня. Звідси — висновок, що будь-яка реальність є діяльною як така, що сама себе покладає, і все реальне являє собою діяльність<sup>3</sup>. Таку позицію Фіхте визначає як ідеалізм і вважає єдино істинною.

---

<sup>1</sup> Див.: Кант И. Логика // Трактаты и письма. — М., 1980. — С.331 — 332.

<sup>2</sup> Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. — М., 1995. — С.160.

<sup>3</sup> Див.: Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Сочинения: В 2-х т. — СПб., 1993. — Т.1. — С.121 — 122.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

Для Ф.Шлегеля обидва підходи виявилися неприйнятними. Як митець і дослідник людських душ (згадаймо "Люцинду"), він не міг погодитися з ототожненням людини й розуму, так само, як і людини й буття.

Він продовжує пошук первня, значно розширивши дослідницьке поле. До Verstand (глузд), Vernunft (розум), Bewusstsein (свідомість) та Geist (дух) він додає Gemute (сердечність) і Seele (душа). Термін "індивід" використовувано для означення людської особи. У цьому понятті засновковим моментом є увага до чуттєвого світу людини, переважання чуттєвості над мисленням. (Приблизно так визначає цей термін і Гегель у своїй "Антропології": "своєрідна властивість індивідуума... виявляється по суті як те, що відчуває"<sup>1</sup>.)

Якщо абстрагуватися в людині від знання та волі, то "ми знаходимо ще дещо — відчуття і прагнення"<sup>2</sup>. Царина відчуттів — природне підґрунтя людини, те, що єднає її зі світом, "із тваринами, зрештою"<sup>3</sup>. Піддавши аналізу будь-які відчуття, ми дійдемо першовідчуття — первинного й непояснюваного — відчуття піднесеного. Відчуття це, подібно до усвідомлення безконечного, відрізняє людину від тварини. Воно є первинним елементом людини, який передує культурі.

Прагнення ж ідеалу є останнім серед прагнень і похідним від культури, тобто формується ззовні і не належить до природи людини. Визначаючи межі людини, Ф.Шлегель знаходить середній, медіанний елемент, сутнісно важливий у людині, і називає його потягом (Sehnsucht) до безконечного. Sehnsucht — це "пошук поглядом", щось на зразок інтелектуального споглядання, амністованого Фіхте. Для ілюстрації наведемо невеличкий пасаж з "Буття і часу" М.Хайдеггера: "Головна налаштованість бачення виявляється у своєрідній буттєвій тенденції повсякденності до того, щоб "дивитися". Ми позначаємо цю схильність терміном "цікавість", який характерним чином не є обмеженим

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. — М., 1977. — Т.3. — С.143.

<sup>2</sup> Шлегель Ф. Трансцендентальная философия // Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. — М., 1983. — Т.1. — С.432.

<sup>3</sup> Там же.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

зором і виражає тенденцію до своєрідної відкритості назустріч світові"<sup>1</sup>. Для Ф.Шлегеля світ відкритий, тому *Sehnsucht* є феномен *спів-буття* зі світом. Коли пізнання ще немає, існує потяг як екзистенційно-онтологічний феномен.

Безконечне — термін, що охоплює обидва поняття — піднесеного та ідеалу — в єдину тотальність. Для Канта піднесене стосувалося лише ідей розуму, він виключає саму можливість відчуттєвої форми піднесеного. Таку позицію Кант займав через те, що вбачав підстави для піднесеного тільки в нас самих, у нашому ладі думок. Тобто піднесеним є не об'єкт, а духовний лад.

Ф.Шлегель же вважає джерелом піднесеного саму природу, органічний первень у людині, що дає змогу їй "марити, керуючись принципами". Зазначимо, що принцип у Ф.Шлегеля є необхідним переходом від хиби до істини. Отже, піднесене є свідченням безмежного. Ідеал же втілює реальність цієї безмежності.

Потяг до безконечного — це факт, який виявляє залежність індивіда від безконечного, тобто залежність конкретного й одиничного від безмежності. Спрямованість погляду індивіда, *інтерес* до зовнішнього — річ цілком закономірна. Ототожнення індивіда з конкретним *Я* означає, згідно з М.Хайдеггером, що "світ поза нами походить з невизначеного і не-*Я*"<sup>2</sup>. *Невизначене* — це матерія, а не-*Я* — це форма. Але якщо форма походить від субстанції, то не-*Я* є субстанцією. Формою субстанції проголошено тотожність (стабільність), а формою елементів — не-собі-дорівнювання (плинність). У поєднанні субстанції з елементами постає індивід, для якого субстанційною є форма. Форма виникає у процесі індивідуалізації субстанції і є принципом поєднання в індивіді одиницності та багатоманіття. Тому індивід залишається оформленою безмежністю, енергією, внутрішньою дійовістю, яка не має меж у собі.

Перше ніж розглядати сутність індивіда як енергію, ми маємо звернути увагу на співвідношення світу та індивіда. Індивід

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1993. — С. 34.

<sup>2</sup> Там же. — С.434.



походить від зовнішнього, він є виразом невизначеного і *не-Я*, Таке походження робить його фактом світу і принципово уможливорює істинне пізнання речей світу відповідно до їхньої сутності. "Немає речей не для нас"<sup>1</sup>.

З визначення індивіда як енергії впливають подальші визначення. "Енергія... є становлення, що прагне ствердити... слово... у смисловому процесі самовідмежування від іншого"<sup>2</sup>. Так розуміли енергію неоплатоніки. В 1800 — 1802 роках Ф.Шлегель ретельно студіював неоплатоніків, проте тут він уживає термін, запозичений німецькою філософією радше від Арістотеля. Енергія є "чиста дійовість у собі, діяльний первень, який відтворюється як такий і становить стосовно себе негацію"<sup>3</sup>. Таким чином, індивід є дійовість, що рухається від субстанції до елементів світу, щоб, поєднавши їх у собі, створити себе як *Я* і створити світ, який є, існує разом з нами, але стверджується як щось відмінне від нашого *Я*.

Індивід внутрішньо є енергією, але зовнішньо він є виразом єдиної безмежної субстанції. Індивід є образом субстанції тією мірою, якою він містить у собі смисл, сенс, дух.

Індивід реалізує свою здатність до дії, до істинного пізнання кожного разу інакше, ніж інші. Безконечність можливих форм надає конкретним індивідам безконечність шляхів реалізації своїх здатностей. "Кожен індивід — нове слово в Універсумі"<sup>4</sup>. Тобто за метафізичними роздумами людина не губиться, хоча ця несхожість робить людину обмеженою в пізнанні.

Завдяки реалізації дійового первня індивід як носій свідомості є пізнавач світу. Пізнання, згідно з Ф.Шлегелем, це творення знань про речі, головне — про їх становлення. Становлення світу речей є історія. Зрештою, індивід як носій свідомості, позаяк "свідомість є історія... може і має бути історією"<sup>5</sup>. Таке

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М., 1993. — С.156.

<sup>3</sup> Шлегель Ф. Трансцендентальная философия // Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. — М., 1983. — Т.1. — С.438.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. — С.434, 439.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

ототожнення індивіда з історією підтверджує вписаність його у світ, його співбуття зі світом у його подієвості.

Пізнання як співбуття зі світом ґрунтоване на інтересі. "Інтерес зосереджений у реальному"<sup>1</sup>, яке дане нам історією.

Поняття інтересу не можна уникнути, якщо ми хочемо зрозуміти особливості індивідуального пізнання у тлумаченні Ф.Шлегеля. Інтерес як філософську проблему, мабуть, уперше артикульовано у Канта. Згідно з Кантом, інтерес — природна симпатія (*Wohlgefallen*)<sup>2</sup>. Інтерес спрямований на існування, що пов'язує предмет інтересу з нашою здатністю бажати. Кант знає два типи інтересу — чистий (той, що становить практичну симпатію до дії) та патологічний (той, що виявляє зацікавленість об'єктом дії). Патологічний інтерес виходить з потреби, чистий практичний інтерес пробуджує потребу. Чистий інтерес можливий лише у потязі до реалізації свого змісту. Але це, за трансцендентальними визначеннями, не є можливим. Тому Кант надає інтересу значення особливого роду причинності та наділяє його надзвичайним статусом — достеменності факта. Цей факт, як влучно помітив Ю.Хабермас, "здатен похитнути нашу впевненість у дійсності"<sup>3</sup>. Це — факт, даний у повсякденному досвіді. Його підтримує моральне почуття, яке претендує на роль трансцендентного досвіду. Наш інтерес до виконання морального закону, отже, зумовлений почасти розумом, почасти тим фактом, який не може бути пізнаний чи бодай осмислено артикульований.

Ситуація не має розв'язку в межах системи Канта. Він не прояснює її, лише стверджує, що чистий розум *може* бути практичним. Тобто інтерес як причина свободи не є повною мірою емпіричним та інтелігібельним.

Поняття інтересу у І.Канта неоднозначне. З одного боку, це — єднальна ланка практичного й чистого розуму. З іншого — постулати практичного розуму залишаються чужими для теоретичного (тільки питання про надію може мати водночас і

<sup>1</sup> Там же. — С.439.

<sup>2</sup> Див.: Кант И. Критика чистого разума. — М., 1993. — С.297.

<sup>3</sup> Habermas J. Erkenntnis und Interesse. — Frankfurt am Main, 1973. — S.248.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

практичний, і теоретичний сенс). Лише викриття і теоретичного, і практичного розуму могло надати інтересові однозначності. Цей крок зробив Й.Фіхте. Він об'єднав розум, залучивши до розгляду умоглядне споглядання, яке є *актом* розуму — дією, що повертається до самої себе. Це означало примат практичного розуму щодо спекулятивного. Таким чином, вихідний акт свободи стоїть *перед* і *над* логікою, що й уможливорює аналіз досі прихованих механізмів *Я та світу*<sup>1</sup>. Завдяки узгодженню теоретичного та практичного розуму інтерес можна розуміти як далекий від усього, що йде ззовні, що здатне порушити об'єктивність пізнання. Інтерес спрямований тепер на пізнання життєвих стосунків; він уплетений у тканину розуму і є формотвірним чинником для знання та для дії.

Як і у Фіхте, у Ф.Шлегеля інтерес формує знання. Водночас він убирає в себе те, що гідне пізнання. "Гідними пізнання... мають бути реальні речі"<sup>2</sup>. Коли Ф.Шлегель стверджує *інтересність* реального, це означає ствердження його (реального) історичності. Історія як історія становлення речей свідчить про їхню обмеженість і недовершеність. Річ і так само й індивід перебувають в *inter-esse*, в *між-існуванні*. Тобто інтерес є відношення між індивідом, обмеженим своєю індивідуальністю, та реальністю, обмеженою історією. Інтерес є моментом взаємозалежності індивіда та світу.

Інтерес є підґрунтям пізнання, в якому безпосередньо присутні як пізнавач, так і пізнаване. Безпосередність для Ф.Шлегеля і для романтиків загалом становить надзвичайну цінність. Вона відкриває таємниці життя, дає знання, яке не потребує словесного оформлення. Поряд з тим, інтерес висвітлює органічність і подієвість співбуття людини та світу.

Якщо у Канта інтерес має характер граничного факту, то Ф.Шлегель вбачає в ньому подолання межі, розрізняючи *інтересне у світі* та *інтересне в індивіді*. Зокрема, те, на що спрямовано інтерес у світі, полягає в історії. Що ж до індивіда, то

<sup>1</sup> Див.: Ibid. - S.256.

<sup>2</sup> Шлегель Ф. Трансцендентальная философия // Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. - М., 1983. - Т.1. - С.438.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

"поняття, яке висловлює інтересне в індивіді... це поняття класичного"<sup>1</sup>. Класичне тут не є історико-стилістичним поняттям. Для Ф.Шлегеля, як і для Й.Гердера та В.Вінкельмана, та й загалом для доби утвердження історизму, класичне є способом самого історичного буття. Класичне "пам'ятає" історію становлення; воно уможливорює історичну тяглість. "Класичне — це історична реальність, якій належить й підпорядковується сама історична свідомість"<sup>2</sup>. Класичне — стале, воно перебуває поза зміною часів та епох. "Ми називаємо щось класичним, усвідомлюючи його непохитність і стабільність, його невідчужуваність, незалежний від часових умов сенс, — щось на кшталт позачасової теперішності, сучасної кожній добі"<sup>3</sup>. Така теперішність передбачає ідеал; вона впливає з існування ідеалу у світі, живого ідеалу.

Класичне повторює у своєму співвідношенні з історією ставлення індивіда до світу й до ідеалу. Ф. Шлегель визначає класичне як довершення індивіда згідно з ідеалом. Класичне в індивіді означає те, що дістає в ньому реальність в її вищій точці, де вона є найближчою до ідеалу. Коли йдеться про класичне в індивіді, тим самим йдеться про витоки інтересу, а отже про витоки реального в індивіді. Інтерес в індивіді є потягом до ідеалу.

Отже, ми підійшли до розуміння Ф.Шлегелем реальності. Це поняття він пов'язує з часом, в чому відчувається вплив Канта. Скажімо, у "Критиці чистого розуму" дано таке визначення реальності: "реальність... те, що відповідає відчуттю загалом, а отже те, поняття чого вказує на буття в часі"<sup>4</sup>. Ф.Шлегель мислить у тому ж напрямку. Часове буття є реальність, ототожнювана з природою, з органічним хаосом. Ця реальність є незавершеною як така, що існує. Ця незавершеність передбачає ідеальний стан. Класичне теж передбачає цей вимір, але він винесений у майбутнє. Духовність реальності зорганізовує еле-

---

<sup>1</sup> Там же. — С.439.

<sup>2</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. — М., 1988. — С.339.

<sup>3</sup> Там же. — С.342.

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. — М., 1993. — С.126.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

менти хаосу, привносить у них життя. Процес творення світу — це одухотворення елементів "доприроди". Але дух не може діяти відповідно до ідеалу, якщо це дух індивіда. Так постає геній — творець світу згідно з ідеалом.

Ідеал як суттєвість сушого ставить суще в залежність від себе. Безконечність як одне з визначень ідеалу дістає вияв у реальності, у речах як реалізації ідеалу. Містичні відчуття романтиків, передусім Ф. Шлегеля, ґрунтовані на ідеалі, який вони розуміють як ідею *in concreto* та *in individuo*, а отже як річ.

Тут річ має символічну природу. Отже, спробуємо пояснити природу речі-символу. Ф.Шлегель проголошує: "Реальність — продукт протилежних елементів"<sup>1</sup>. Два полюси Універсуму, безконечне та індивідуальне, поєднані третім членом — символом, образом безконечної субстанції, реальним втіленням безконечного в кінченому, загального в конкретному. Символ-річ є пізнаванням для індивіда. Через символ він досягає загального. Через символ позірність минушого доходить дотknięння з істиною вічного<sup>2</sup>. Такий підхід ставить "на місце ілюзії... смисл, єдино реальний в існуванні, бо тільки смисл, дух існування впливає з того, що є піднесеним над будь-якою ілюзією та будь-яким існуванням"<sup>3</sup>. Річ як символ поєднує у собі два моменти: маніфестацію безмежного, таємниці, дива та об'єктність, даність нам у відчутті, що породжує наші уявлення. Тобто коли йдеться про річ і світ, позиція Ф.Шлегеля є цілком реалістичною.

Незавершеність — ситуація, в якій здійснюється співбуття світу та індивіда — є цариною їхньої взаємодії, спрямованої до повного самоздійснення індивіда та повного втілення світу. Незавершеністю реальності зумовлено протиріччя, й головне полягає у співвідношенні реальності та ідеалу. Саме тут виникає та напруга, яка породжує енергію становлення й уможливорює історію. Водночас досконалість ідеалу зумовлює обмеженість як індивіда, так і світу.

<sup>1</sup> Шлегель Ф. Трансцендентальная философия // Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. - М., 1983. - Т.1. - С.432.

<sup>2</sup> Див.: Там же. — С.435.

Там же.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

Незавершена реальність романтиків є плінною. Вона, здавалося б, подібна до гераклітівської. Проте відмінність між ними є принциповою: незавершена реальність перебуває у процесі становлення, довершення, тобто передбачає досконалість. Момент досконалості присутній у реальності "тут і тепер", а незавершеність свідчить про органічність буття, що в ньому індивід має свої функції; він вписаний саме у незавершену реальність і живе у світі вторинних протиріч. Первинне ж протиріччя, відношення між незавершеністю та ідеалом, вимагає іншого діяча, здатного на творення чогось принципово інакшого. Це — геній, який перебуває у центрі всього. Він визначає ту точку, яка у становленні являє себе як центр реальності.

І.Кант визначав генія як носія вродженої здатності душі, за посередництва якої природа задає правила мистецтву<sup>1</sup>. Ф.Шлегель майже цілком поділяє цю позицію, але маємо наголосити це "майже". Геній — це індивід, який не є собі-дорівнюваним. Формула генія — "я є щось більше, ніж я є". Він не так творець, як точка перетворення енергії становлення на вже звершену реальність. Він немовби перебуває між статичною реальністю "тут і тепер" і реальністю динамічною, яка ще передбачає довершеність. Творіння генія є, зрештою, провісниками ідеалу.

Оригінальність генія полягає в тому, що він нікому й нічому не вторує, тобто він звернений не до минулого, яке саме по собі не існує, а до майбутнього, яке у повноті свого існування знищує небуття минулого. Геній є протилежним полюсом становлення та історії; він сам є творцем історії. Геній творить незбагненно і невимовно. Причина й передумова творінь генія — в ідеалі, в майбутньому.

І поняття індивіда, і поняття генія у Ф.Шлегеля мають суттєво інший зміст, ніж поняття абсолютного суб'єкта як суб'єкта інтересу, міжбуттєвого суб'єкта, який є медіумом і центром реального світу. Реальність — побудова генієм (геніями) — є духовна реальність. "Людина неначе творить світ, не відаючи про це"<sup>2</sup>, — стверджує Ф.Шлегель. У певному розумінні, геній є романтичним субститутом кантівського *a priori*.

<sup>1</sup> Див.: Кант И. Критика способности суждения. — М., 1994. — С.180 — 181.

<sup>2</sup> Шлегель Ф. Трансцендентальная философия // Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. - М., 1983. - Т.1. - С.440.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

Проте Ф.Шлегель не погоджується з Кантом стосовно того, що геній визначає правила лише мистецтву. Правила, вважає він, є причинами *a posteriori* у становленні світу, природи, мистецтва. Правила генія — це закони історії. Як посередника між теперішнім та майбутнім, генія вирізняє здатність до поєднання, з одного боку, всечасової класичності, що охоплює весь рід одиничних явищ певної природи, а з іншого — індивіда, який є органічною одиницею цього класу, конкретним, реальним його виявом. Отже, Ф.Шлегель долає абстрактність кантівського генія, надаючи йому конкретності та життєвості.

Саме полум'яний потяг до життя, з його закономірностями та випадковостями, принципами й таємницями, з усіма його протиріччями, підводить Ф.Шлегеля до реалістичної позиції на противагу ідеалізму Канта чи Фіхте. Втім, він залишається у своїй філософії романтиком.

Наприкінці лекції з трансцендентальної філософії Ф.Шлегель так визначає завдання майбутньої філософії: "Має здійснитися ціле. Розмежування має припинитися. Існує тільки одна-єдина реальність (усі мистецтва та науки становлять її сутність)"<sup>1</sup>. Передусім тут йдеться про необхідність утілення ідеалу, його остаточної реалізації. Поряд з тим — про реформацію наук та мистецтв, усієї царини духовної реальності людства, розпорошеність якої є позірною. Вона може існувати тільки як ціле відповідно до цілісності реальності. Природа наук і мистецтв є органічно єдиною. Першопринципом наук є філософія, першопринципом мистецтв — поезія.

Тут варто згадати про розподіл завдань філософії та поезії у Новаліса, який свого часу перебував під впливом Ф.Шлегеля. Новаліс писав, що:

1) поезія пророкує про природу, а філософія, звертаючися до природи, свідчить про наші уявлення;

2) сенс поезії полягає в суб'єктивному, а філософії — в об'єктивному;

3) поезія — це голос космосу, а голосом філософії промовляють елементи, стихії;

<sup>1</sup> Там же.

## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

4) поезія з розбіжностей виводить безмежне, а філософія з багатоманіття — конкретні речі;

5) поезії рухається від явища до сутності, філософія навпаки — від сутності до явища;

6) поезія виходить з уяви й тяжіє до споглядання, філософія прямує від споглядання до уявлення<sup>1</sup>.

Злиття таких протилежностей в одній науці наук — у трансцендентальній поезії або в енциклопедії — має надати індивідові здатність істинного пізнання, рівнозначного творенню. Така наука як пізнавально-творча набуває поетичного сенсу. Поетичне пізнання ґрунтоване на логіці кола — зовні парадоксальний, але досить плідний. Йдеться передусім про поєднання поезії з філософією. Тобто філософія, "як епічний вірш, має починатися з центру", адже "існує цілісність, і шлях її досягнення... не пряма, а коло"<sup>2</sup>. Поєднання мистецтва з науками уможливило інтелектуальну інтуїцію, яка є формою адекватного осягнення і досягнення реальності. Мистецтва ведуть душу до діткнення безпосередності (без *посередництва* ratio). Н.Берковський писав, що безпосередність для романтиків була важлива як "певна фаза, як передстан душі... коли так багато схоплюється без волі та задуму, без наших зусиль, самотійно приходить до нас"<sup>3</sup>. Таке увиходження у стан безпосереднього сприйняття і становить поетичне пізнання.

Проте органічна єдність наук та мистецтв не обмежується пізнанням; це "мистецтво продукування божественного", тобто магія. Тема магії у філософії Нового часу посідає місце десь у філософській провінції, хоча вона й мала, принаймні термінологічно, конкретне визначення. Скажімо, Френсіс Бекон, розмірковуючи про "Велике відродження наук", писав: "Магія має за мету спрямувати природну філософію від споглядання об'єктів до великих звершень"<sup>4</sup>. Тут цілком певно визначено,

<sup>1</sup> Див.: *Новалис*. Фрагменти // Литературная теория немецкого романтизма. — Л., 1934. — С.234.

<sup>2</sup> *Шлегель Ф.* Разговор о поэзии. — Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. — М., 1983. — С.391.

<sup>3</sup> *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. — М., 1973. — С.41.

<sup>4</sup> *Бэкон Ф.* Сочинения: В 3-х т. — М., 1977. — Т.1. — С.110.



## ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

що магія звернена на творення, пойесис. Далі читаємо: "Ми розуміємо магію як науку, що спрямовує пізнання прихованих форм на звершення дивних справ"<sup>1</sup>. Як бачимо, Ф.Шлегель зі своїм розумінням магії не є самотнім, коли він обґрунтовує необхідність мистецтва проектування божественного, або науки реалізації ідеалу. Власне, це є вагомою підставою для нас, коли ми називаємо його погляди магічним реалізмом.

Неоднорідність шлегелівської реальності, неусталеність романтичного космосу торують шлях до дива. Диво, яке пояснює поєднання двох протилежностей у символі-речі, належить розуміти не як порушення законів природи, але як виправдання істинних, сутнісних правил. Диво — це зіткнення двох планів Універсуму, безмежно-класичного та індивідуально-обмеженого. У такий спосіб магія має спрямовувати духовну силу людини на творення вічної реальності. Завдяки цьому людина, яка досі творила світ, не відаючи про це, здатна досягнути в поетичному (пойетичному) екстазі ідеал і здійснити його у науково-практичному натхненні. Магія покликана організовувати світ як такий, що є цілісним та єдиним. Завдання ж філософії полягає в тому, щоб обґрунтувати магію як практичну частину філософських наук. Такий практичній філософії й належало стати вирішальним аргументом у полеміці Ф.Шлегеля з кантіанцями та фіхтеанцями.

Було б дивно, якби сподівання Ф.Шлегеля достоту здійснилися. Проект залишився проектом. Ф.Шлегель не мав наступників у філософії. У мистецтві ж пізні романтики ще намагалися досягти мети, визначеної йенцями, зокрема Ф.Шлегелем. Найближче до втілення шлегелівських ідей, на думку Є.М.Мелетинського, підійшов Е.Т.А.Гофман<sup>2</sup>. Але зрештою ідеї так і залишилися на сторінках книг. Великі звершення та дивні справи не відбулися.

<sup>1</sup> Там же. - С.233.

<sup>2</sup> Див.: *Мелетжский Е.М.* Поэтика мифа. — М., 1976. — С.207.